

## Filozoficzna wiara i jej platońskie rozumienie

Profesor Jacek Filek należy do nielicznego grona osób, które cechują się czymś, co nazwać można filozoficznym sposobem bycia. Pamiętam naszą rozmowę podczas przypadkowego spotkania gdzieś na styku Rynku i ulicy Sławkowskiej, kiedy to Profesor intrygująco określił ów sposób bycia jako „filozoficzna wiara”. Jak rozumieć tę wiarę, o której mówił mi wtedy Profesor, że jesteśmy obaj w nią wierzący i – jak sądzę – której „wyznawcami” jest wielu jego, zgromadzonych tu dzisiaj, uczniów i przyjaciół? Odnotujmy najpierw to, co dla każdego, kto choć trochę zna Profesora, jest oczywiste: że wiara ta nie może być żadną z odmian wiary religijnej. Nie chodzi tu bowiem o teologiczne lub metafizyczne zaświaty, w które filozof miałby wierzyć, do których miałby się uciekać i w których, jako sferze zbawienia i wybawienia ode złego trapiącego nas w życiu, miałby pokładać nadzieję. Profesor jako najwytrwalszy z wytrwałych czytelnik *Zaratustry* wie i jest przekonany, że tego rodzaju wiara jest czymś w rodzaju, w najlepszym razie, wymówki, w najgorszym – zwykłej pogardy dla życia. Życia, którym dla Profesora jest przede wszystkim drugi człowiek.

Dlaczego jednak to przekonanie nazwał Profesor „wiarą”. Cóż tutaj jest wierzeniowego, czyli niepoddającego się racjonalnemu dowodzeniu, rozumowemu rozstrzygnięciu? O wierzeniowym charakterze praktykowanego i krzewionego przez Profesora filozoficznego sposobu bycia decyduje przeświadczenie, że zajmowanie się samą „rzeczą” i „zadaniem myślenia”, czyli uporczywe przemyśliwanie fundamentalnych struktur bycia, ma wartość etyczną. To znaczy, że sama filozoficzna praca myślenia, nienastawiona na praktyczne cele i techniczne zastosowania, czyni życie lepszym. Jest bowiem pracą na rzecz dobra, lub – ujmując rzecz jeszcze radykalniej – jest formą

odpowiedzialności za „innego”, za świat i za życie jako takie. Co więcej, że ta filozoficzna praca myślenia, jeśli się ją prowadzi rzetelnie, sama, niejako z konieczności, popycha do etycznego, opowiedzianego działania w relacjach z innymi.

W swoim krótkim wystąpieniu chciałbym pokazać, że choć jest to przekonanie nieoczywiste i niedowodliwe, nazwane przeto słucznie przez Profesora wiarą, miało ono mimo to zwolenników („wyznawców”) w przynajmniej niektórych, największych, filozoficznych umysłowościach. Dysponując bardzo krótkim czasem, spróbuję pokazać, że dotyczyło to przynajmniej jednego z wielkich, czyli Platona. To, co powiem, będzie mieć formę krótkiego przyczynku do bardzo frapującego moim zdaniem fragmentu *Fedona*.

Fragment 107c–d w przekładzie Władysława Witwickiego brzmi następująco: „Więc to – powiada – ludzie moi, godzi się wziąć pod uwagę, że jeśli dusza jest nieśmiertelna, to dbać należy nie tylko o ten czas, który nazywamy życiem [*to zēn*], ale o cały czas [w obu przypadkach *chronos* – przyp. P.A.], i niebezpieczeństwo teraz zagraża i może się wydawać wielkie, jeżeli ktoś duszy zaniedba. Gdyby śmierć stanowiła zerwanie ze wszystkim w ogóle, byłoby to jak znalazł dla ludzi złych: pozbyć się ciała, a wraz z duszą zbyć się i swoich złości. Ale teraz, skoro dusza zdaje się być nieśmiertelna, to chyba nie masz dla niej innej ucieczki od zła ani innego zbawienia, chyba to jedno: stać się jak najlepszą i najrozumniejszą [*phronimōtatēn*]”.

Najłatwiej zinterpretować ten fragment w duchu egologicznym, utożsamiając, zgodnie z chrześcijańsko-nowożytną manierą, duszę z substancjalnym „ja” człowieka. Mielibyśmy wówczas myśl następującą: gdyby nasze „ja” było śmiertelne (a więc gdyby nasze substancjalne trwanie kończyło się wraz ze śmiercią), byłoby to po myśli dla ludzi złych, czyli kierujących się w życiu cielesnymi żądzami, folgujących swoim zachciankom, niezważających przy tym na innych, przeciwnie, krzywdzących ich. Wraz ze śmiercią (zupełnym rozpadem siebie) uchodziliby jakiejkolwiek odpowiedzialności, mogliby mieć natomiast tę wątpliwą skądinąd satysfakcję z tego, że przeżyli swe życie gwoili swych pragnień, gwoili siebie. Ponieważ jednak Sokratesowi udało się udowodnić nieśmiertelność duszy, czyli dalsze, pośmiertne, wieczne trwanie naszego substancjalnego „ja”, konsekwencje naszych występków będą się za nią/za nami ciągnąć niejako w nieskończoność, nie ma więc sposobu, aby uniknąć za nie odpowiedzialności. I właśnie dlatego, że względu na to nasze pośmiertne trwanie, należy wieść życie etyczne i rozumne. Może mniej daje ono przyjemności za życia w ciele, ale za to po śmierci, w zaświatach, pozwala na życie szczęśliwe.

Dodajmy od razu, że taka interpretacja powyższych słów wpisuje się doskonale w wykładnię Platona, która widzi w nim protochrześcijańskiego metafizyka. W tym duchu wyklada myśl powyższą na przykład Ryszard Legutko: „Skoro dusza jest nieśmiertelna, to należy o nią dbać w aspekcie wieczności (...) i podlegać będzie ona ocenie – pozytywnej bądź negatywnej – również po rozstaniu z ciałem” (s. 286).

Wbrew tej, poniekąd narzucającej się, interpretacji powyższego fragmentu i całego *Fedona* zarazem chciałbym stanowczo sprzeciwić się przekonaniu, że chodzi tu o odpowiedzialność w sensie *odpłaty*, wymierzenia duszy sprawiedliwości *vel* poniesienia konsekwencji za to, co już było, to jest miało miejsce za życia w ciele. Platonowi chodzi o odpowiedzialność w sensie – jeśli się tak mogę wyrazić – pozytywnym. W perspektywie nieśmiertelności duszy staje się oczywiste, że jestem odpowiedzialny, to jest odpowiadam, *współdecyduję* o tym (*mam wpływ* na to), co będzie i jak będzie w przyszłości, kiedy mnie już nie będzie.

Aby uzasadnić i rozjaśnić powyższe twierdzenie, konieczne jest krótkie wyjaśnienie, co w moim przekonaniu oznacza dla Platona w *Fedonie* „dusza”, co oznacza jej „nieśmiertelność”, a następnie, co oznacza w analizowanym przeze mnie fragmencie dbanie *vel* troska o „ten czas, nazywany życiem”, w przeciwieństwie do dbania *vel* troski „o cały czas”.

Otóż dusza ma w *Fedonie* dwa zasadnicze znaczenia, zupełnie inne niż najczęściej kojarzone z myślą Platona, obecne na przykład w *Państwie* i *Fajdosie* utożsamienie duszy z troistością władz, co wychodzi naprzeciw utożsamieniu duszy z substancjalnym „ja” ludzkiego indywiduum. Pierwsze z tych dwu zupełnie innych znaczeń duszy to utożsamienie jej z zasadą życia, czyli tym, co ożywia ciało. Drugie to utożsamienie jej z zasadą (możliwością) inteligibilnego poznania, co czyni duszę pokrewną ideom i niejako uwięzioną w ciele. W żadnym z tych dwóch znaczeń z całą pewnością nie można mówić o tożsamości duszy z przesądzającym o naszej odrębnej tożsamości substancjalnym „ja”. W obu przypadkach dusza to wręcz zaprzeczenie „mnie” jako odrębnego indywiduum.

Jeśli chodzi o duszę-zasadę-życia, jej transindywidualny charakter polega na tym, że sama w sobie nie należy ona do sfery życia zindywidualizowanego, ale jest tym, co tę sferę umożliwia. Dusza jako zasada ożywiająca ciało (być indywiduálny) robi to na sposób dynamiczny, jako źródło ciągłego stawania się i zarazem zanikania (rodzenia się i umierania), których jedynie granicznym przypadkiem jest moment narodzin i definitywnej śmierci. Dusza w swym wchodzeniu i wychodzeniu z ciała, będąc odpowiednio

źródłem jego ciągłego odradzania się i zamierania, wyznacza jego granice jako żyjącego konkretnego, nadając mu indywidualny, odrębny charakter. Sama jednak nie jest czymś odrębnym, co w ciało wchodzi i wychodzi, jako taka sama miałaby bowiem swoją wyodrębnioną granicę, a więc swój kres, swój koniec, byłaby zatem śmiertelna, miała możliwość nie być. A jeśli tak, to nie byłaby zasadą życia, ale tak samo jak ciało byłaby czymś ożywianym.

Czym zatem jest ta wchodząca w ciało i wychodząca z niego dusza-zasada-życia, jeśli nie żyjącą istotą wyższego niż ciało rodzaju? Możliwość wydaje się tylko jedna: musi być ona samym życiem, które wchodzi i wychodzi z ciała (z czegoś indywidualnego), przechodząc cyklicznie ze stanu zindywidualizowanego w stan nieodróżnicowania i na odwrót. W istocie tak właśnie skonstruowany jest pierwszy, zapisany w *Fedonie*, argument za nieśmiertelnością duszy. Warto odwołać się tu do klasycznego, przypomnianego i opracowanego przez Károlya Kerényiego, rozróżnienia na *bios* i *zoe*, czyli życie uformowane, a więc śmiertelne, i życie czyste, pozbawione formy, bezkresne. Ciało – samo w sobie będące czymś martwym – ożywałoby (stało się *bios*) za sprawą duszy, czyli ożywiającej je *zoe*, która w momencie śmierci wycofywałaby się z ciała, czyniąc je martwym, wszelako nie w stan śmierci, ale swej bezforemnej ogólności, przypominającej uśpienie (Hades).

W sposób oczywisty dusza jako *zoe*, tworząca to oto biosowe coś, musi być nieśmiertelna. Jak pisze Kerényi: „możliwość utożsamienia psyche z *zoe*, »duszy« z »życiem«, i mówienia »psyche« zamiast »*zoe*« (jak to się dzieje u Homera) pełni w Platońskim *Fedonie* rolę dowodu na nieśmiertelność” (s. 16). Wszak, dodajmy, *zoe* jest nieśmiertelna ewidentnie jako czyste życie i jako bezwzględna, nieprzechodząca w swe przeciwieństwo, opozycja *thanatos*.

Dusza jest zdecydowanie transindywidualna również wtedy, gdy Platon wyklada ją jako zasadę inteligibilnego widzenia (*phronesis*). Nie wdając się w szczegóły, człowiek może osiągnąć ów ogląd tylko pod warunkiem wzniesienia się ponad własne ciało, czyli ponad wszystko, co w sobie samym indywidualne i subiektywne. Bowiem w myśl tego, że podobne poznaje podobne, przedmiot inteligibilnego widzenia, czyli idee, dostępny jest tylko temu, co wolne od indywidualności. Według Platona możliwością takiego widzenia jest w człowieku dusza, która, jeśli zostanie oddzielona od ciała, widzi idee. „A ilekroć – zamiast posługiwać się ciałem i z nim wiązać – [dusza] rozpatruje coś sama w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, zawsze jednakie (...). A ten stan jej nazywają rozumem [*phronēsis*]” (79 c–d). A jeśli tak, to dusza sama w sobie, bez

związku z ciałem, jest czymś ponadindywidualnym. Warto odnotować, że znaczy to również, iż człowiek, oddzielając w sobie duszę od ciała, wznosi się ponad siebie, stając się z indywidualnego „ja” czystym, ogólnym widzeniem.

I znów dusza jako taka w sposób oczywisty jest nieśmiertelna, ponieważ jako ogólna (transindywidualna) nie przynależy ona do sfery śmiertelności, która jest tożsama z indywidualnością i cielesnością. Jest ona bowiem, jak wyraża się Platon, „krewną” wiecznych idei.

Platońska wykładnia duszy z *Fedona* w sposób pełny wyjawia swój sens, gdy złączy się w jedno przekonanie, że dusza-zasada-życia i dusza-zasada-inteligibilnego-poznania to jedno, a więc, że jedno jest zasadą życia i myślenia, czyli koniec końców, że życie-zoe to nic innego niż inteligibilna samowiedność, która stając się *bios* – żyjącym konkretem – sama siebie jako inteligibilną jasność zaciemnia, zatracą/przesłania w świecie *physis*. Czyż nie taki właśnie sens, zważywszy na tożsamość *zoe* i *psyche*, mają następujące słowa: „Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybija i niby szpilkami ją do niego przyczepia, i cielesne cechy jej nadaje; potem jej się zdaje, że to jest prawda, co tylko jej ciało podyktować zechce. Kiedy tak już zaczniesz dzielić z ciałem myśli i uczucia, musi, sądzę, nabierać jego zwyczajów i zaczyna potrzebować jego pokarmów, tak że już nigdy nie może czysta przyjść do Hadesu” (83d). Świat uformowanego, zindywidualizowanego życia, świat istniejący za sprawą dynamizmu czystej, nieposiadającej formy *zoe*, to świat, w którym ta ostatnia (jako dusza) zatracą się, to znaczy traci swój inteligibilny charakter. Ten brak w świecie *physis* pełnej samowiedności, rozumowej jasności i przejrzystości *zoe*, które charakteryzują ją w niej samej, objawia się przy tym w świecie *physis* pozytywnie jako paranomiczne nieumiarkowanie w sferze namiętności, żądz i cielesnych rozkoszy.

Cóż w tym kontekście oznacza nasz fragment? Przede wszystkim to, że troska o duszę, skoro jest ona w powyższym sensie nieśmiertelna (nieśmiertelna jako sama *zoe* „zaangażowana” w *bios*), nie jest równoznaczna z troską o samego siebie (swoje „ja”) w czasie swego istnienia od narodzin do śmierci, a więc o *czas nazywany życiem*. Nie ma więc ona charakteru egologicznego i egocentrycznego rozwijania i ulepszania siebie dla siebie samego. Taki właśnie sens ma praca zmierzająca do oddzielenia duszy od ciała, tak aby dusza „(...) nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała, jak należy” (80e). Chodzi tu o próbę wydobywania duszy z niewoli naszej odrębności-indywidualności,

czyli z niewoli *bios*, która to niewola polega na niemożności pełnego aktywowania *phronesis*, właściwej dla *zoe* samej w sobie. W tym sensie filozofia jako troska o duszę jest *melete thanatou* – „troską o śmierć”, o wyjście poza granice indywidualnego trwania, a więc poza własne „ja”.

Tak rozumiana troska o duszę oznacza wedle Platona troskę o cały czas. Co to znaczy? Cały czas nie oznacza wcale, jak sugeruje Legutko, dalszego, indywidualnego, biosowego życia w wieczności. Śmierć jest wszak granicą dla niego konstytutywną, a więc przekroczyć śmierć to dla życia indywidualnego destrukcja i pomieszanie. Nie chodzi tu zatem o egocentryczne dbanie o swój pośmiertny przebyt. Chodzi o duszę, czyli o *zoe*. Cały czas, dosłownie cały *chronos*, oznaczałby tu zasadę wszelkiej czasowości, czyli coś, co Grecy nazywali *aion*, a co jest właśnie niczym innym niż nieśmiertelną *zoe*, jak pisze Kerényi – „czasem istnienia”. To właśnie jest zadanie filozofa: nie doskonalenie i rozwijanie siebie, ale zaangażowanie siebie jako tego oto indywiduum na rzecz „doskonalenia” *zoe*, to jest na rzecz przywrócenia jej (osiągnięcia przez nią) inteligibilnego blasku. Ponieważ w *zoe* pozostającej *zoe* tego oto *bios* był on zaciemniony i rozproszony. Oto zadanie filozofa: przywracanie życiu w sobie samym (bez dbania o siebie, ale o życie samo) rozumności, uobecnianie ponadmysłowego światła prawdy w obrębie własnego biosowego trwania (jednocześnie przekraczając jego biosowe ramy).

Dlaczego, zapytajmy na koniec, tak zaprojektowany filozoficzny sposób bycia miałby również u Platona, podobnie jak u Jacka Filka, mieć charakter „wierzeniowy”? Z prostego powodu. Powodem tym są „inni”, a dokładnie „ich” dusze *vel zoe* w nich zaangażowana w tworzenie *bios*. Jak długo filozof uprawia w sobie samym trudną sztukę przywracania życiu samemu, czyli *zoe*, jej inteligibilnego charakteru, wszystko to wydaje się racjonalne i dobrze uzasadnione. Perspektywa wiary otwiera się wtedy, gdy filozof wychodzi z przekonania, że wysiłek jego własnej filozoficznej transgresji ma, względnie może mieć, jakiś wpływ również na innych, aby i w nich następowała ta sama transgresja, czyli wyjście ponad siebie, przywracające *zoe* jej *phronetyczny* charakter. Jak kruche i trudne do uzasadnienia jest przekonanie, że dzięki mojemu filozoficznemu wysiłkowi dusza, która mnie ożywiała, powróci po mojej śmierci w istocie etycznie i rozumnie usposobionej, lub w ogóle nie powróci, przechodząc w czyste widzenie idei? Lecz równie kruche jest to, że moje filozoficzne staranie wyzwoli także *zoe* w innych, otaczających mnie ludziach, to jest że dzięki mojemu przykładowi, perswazji, filozoficznej rozmowie na ścieżkę filozoficznego życia wkroczą

też inni. Platon był jednak wyznawcą tej wiary. Był nim również jego mistrz Sokrates. Jakkolwiek obaj wiedzieli, że jest to niebezpieczna droga, grożąca śmiercią, bo oznaczająca ciągle wracanie do jaskini z niewielkimi szansami powodzenia swej misji, nie wyobrażali sobie jednak filozofowania tylko dla siebie. Filozofowania bez ryzyka filozoficznej wiary.

## Bibliografia

- Burger R., *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*, South Bend, IN 1999.
- Burnet J., *Plato's Phaedo*, edited with introduction and notes, Oxford 1925.
- Dorther K., *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto–Buffalo–London 1982.
- Ebert Th., *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainz–Stuttgart 1994.
- Frede D., *Platons „Phaidon”. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999.
- Hackforth R., *Plato's Phaedo*, translated with an introduction and commentary, Cambridge 1955.
- Kerényi K., *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.
- Plato, *Phaedo*, red. C.J. Rowe, Cambridge 1993.
- Plato, *Phaedo*, tłum. D. Gallop, Oxford 1975.
- Plato's Phaedo. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, red. A. Havlíček, F. Karfik, Prague 2001.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Fedon*, tłum., wstęp i komentarz R. Legutko, Kraków 1995.
- Platon, *Phaidon*, tłum. i komentarz Th. Ebert, Göttingen 2004.